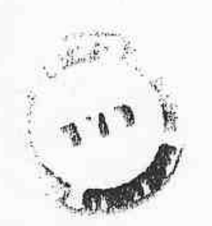
WILLIAM A. CHRISTIAN Jr.

Apariciones en Castilla y Cataluña
(Siglos XIV-XVI)

Traducción de Eloy Fuente



NEREA

Publicado originalmente en inglés con el título *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, Princeton, EE.UU. 1981.

Cubierta: Retablo del descenso de Nuestra Señora. Iglesia de San Ildefonso, Jaén (detalle).

ISBN: 84-86763-36-3
Depósito legal: M. 42.800-1990
Fotocomposición: EFCA, S. A.
Avda. Dr. Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Impreso en España

Indice

Agradecimientos

La fundación Tinker de la ciudad de Nueva York me concedió una beca de dos años de duración para realizar un amplio estudio, del que este libro forma parte.

Quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes personas por la lectura y los comentarios que han hecho acerca de todo el manuscrito o parte de él: J. Arrom, S. Arrom, L. W. Bonbrake, P. Brown, R. Burns, M. Cátedra Tomás, R. Christian, W. Christian, C. Gibson, J. Gimeno, S. Harding, T. Kaplan, J. Lang, M. O'Neil, G. Ringel, S. Sharbrough, J. Sobre, K. Stewart, C. Tilly y G. Ullman.

Asimismo, me siento profundamente agradecido a otras diversas personas que han facilitado la investigación o sugerido ideas. Q. Aldea, T. Alonso Turienzo, M. Arnau i Guerola, C. Baraut, G. Calvo Moralejo, J. Dittes, H. Driessen, W. Fackovec, J. Fort i Gaudí, B. Friedmann, I. Gallego Peñalver, M. A. García, W. Jansen, M. Jiménez Monteserín, T. Koehler, M. Kross, C. Lisón Tolosana, P. K. Liss, E. Luque Baena, C. Madero Ayala, T. Marín, F. Márquez Villanueva, M. Martín Ojeda, D. Martínez Berriel, F. Martínez Berriel, J. Martínez Berriel, S. Martínez Berriel, J. M. Miura Andrade, D. Pérez Ramírez, M. J. Sanz, C. Staehlin, S. Stevens, B. Storchvsky, G. Todini y M. B. Young; los párrocos de Albalate de Zorita, Écija (Santa María), Escalona, Griñón, Jaén (San Ildefonso), Navalagamella, Navas

de San Antonio y Valverde del Majano; la comunidad franciscana de Santa María de la Cruz, Cubas; y el Instituto Enrique Flórez de Historia Eclesiástica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Las ilustraciones fueron proporcionadas por el Archivo Mas de Barcelona, Cristina García Rodero y la Biblioteca Mariana de la Universidad de Dayton, Ohio.

Prólogo a la edición española

Este libro es una versión revisada y ampliada de la edición original inglesa, que se publicó en 1981. Las revisiones se ciñen a una nueva interpretación de las apariciones de Jaén y a la puesta al día de la bibliografía. He incorporado al libro una aparición que no incluye el texto en inglés: la de San Pablo en Ecija, en 1436.

En esta edición, se han modernizado —solo parcialmente la ortografía y la puntuación— los textos originales en castellano y catalán para facilitar su lectura; en un apéndice se incluyen las traducciones al castellano de los textos en catalán.

En el libro *La religiosidad local en la España del siglo XVI* (que publicará Editorial Nerea en 1991), basado en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II, he estudiado la religión como fenómeno colectivo, sobre todo en Castilla la Nueva, un siglo después de las apariciones que se narran en este libro, cuyo enfoque se centra en la relación íntima entre las personas y los santos.

Escribí este libro convencido de que para entender y ver en perspectiva las «grandes» apariciones modernas como Lourdes y Fátima, hay que conocer a fondo las «pequeñas» apariciones ocurridas con anterioridad. Desde la primera edición de este libro ha habido nuevas apariciones en España, y otras han seguido teniendo lugar. Sin embargo, el caso más sonado en Europa ha sido el de Medjugorie en

Yugoslavia, que ha atraído a millones de personas y ha restado protagonismo al de Garabandal, en Cantabria. Las apariciones modernas parecen ser más ambiciosas que las del siglo XV, y con la televisión y la prensa llegan con rapidez a una mayor audiencia. Pero no cabe duda que en las apariciones del medievo y del Renacimiento tenemos los antepasados de los fenómenos actuales.

¿Y los videntes del siglo XV? Ellos son los antepasados de los españoles de hoy. Se llaman Martínez, Fernández, García, González, Sánchez, Castelló, Noguer, Casas, Torrent. Vivían en el campo, en aldeas, pueblos, o ciudades que ahí están todavía. Las actas notariales que conservan sus visiones, conservan también detalles precisos de la vida cotidiana y de lo que pensaba e imaginaba la gente común. Estos relatos son pequeñas ventanas que nos permiten entrever un mundo y un tiempo perdido, el mundo de las personas que vivían y morían ignoradas por la palabra escrita. Y de ellas aprendemos lo que ocurre cuando, con motivo de estas visiones, las autoridades civiles, la Iglesia, los escribanos, o la Inquisición les prestan atención.

Leedlos, amigos lectores, como cuentos divinos o como cuentos de hadas, pero leedlos también como la historia humana de cada pueblo que se siente escogido por Dios, y la historia de cada niño o niña inspirado. Para estos pueblos en concreto, en los momentos de estas visiones la vida divina o el cuento soñado se ha fundido con la historia humana, haciendo con esa fusión excepcional de estos dos planos normalmente separados, que se detenga el tiempo. Tenemos así manuscritos cuidadosamente descritos sobre papel o pergamino, copiados y recopilados a través de los siglos, fijados y atestiguados en las palabras que leeréis, ahora, a 500 años de distancia.

Madrid, 1990.

INTRODUCCION

Cuando la gente se encuentra con Dios

Como otros muchos pueblos, los españoles se han preguntado desde hace largo tiempo acerca de Dios y de los santos: ¿qué buscan éstos en los mortales?, ¿cómo influyen sobre los asuntos humanos? e, incluso, ¿qué aspecto tienen? La evidencia más directa ha sido extraída a partir de los encuentros mantenidos cara a cara con los personajes sagrados. Dichos encuentros constituyen el tema de este libro.

Durante los últimos ciento cincuenta años se ha dado amplia publicidad a ciertas apariciones. En la Francia del siglo XIX hubo una serie de visiones locales que tuvieron un papel importante en la recuperación de santuarios abandonados y dieron lugar a un resurgimiento de la devoción católica [1]. Las dos más conocidas fueron la de La Salette en 1846, donde la Virgen advirtió que el hambre y la aflicción se cernerían sobre la humanidad a menos que el mundo se arrepintiera, y la de Lourdes en 1858, donde la Virgen confirmó el dogma de la Inmaculada Concepción proclamado cuatro años antes por Pío IX. En el año 1917 las apariciones de la Virgen a tres niños en Fátima fortalecieron la resistencia popular ante el primer gobierno laico de la historia portuguesa y se convirtieron en el símbolo de la oposición de la Iglesia al bolchevismo. Estas visiones, a su vez, inspiraron otras en España. Desde el año 1900 se han producido más de 30 episodios de apariciones públicas, sobre todo de la Virgen. La mayoría de ellas han

tenido lugar en entornos rurales y han recibido escasa atención internacional.

Otras, por el contrario, fueron famosas en su época. Destacan tres casos en el norte de España: el Cristo de Limpias (Cantabria), cuyos ojos parece que comenzaron a moverse en 1919, atrajo peregrinos de Francia, Bélgica, Suiza y Austria (que siguen llegando hoy en día); Nuestra Señora de Ezquioga (Guipúzcoa), 1931-1934, fue objeto de peregrinaciones procedentes de Francia y Bélgica; y Nuestra Señora de Garabandal (Cantabria), donde la Virgen fue vista casi todas las noches, desde el año 1961 hasta 1965, por dos o tres muchachas. El caso de Garabandal ha llegado a ser considerado por un sector conservador del laicado católico en todo el mundo como un aviso del final de los tiempos.

Fue precisamente durante una larga estancia en Garabandal en 1968 cuando mi curiosidad sobre las apariciones se hizo más profunda. Me di cuenta de que el fenómeno no ha estado limitado a España en la época moderna. Ha habido cientos de episodios semejantes a lo largo y ancho de Europa (especialmente en Italia) desde 1930 [2]. Además, este tipo de visiones laicas y públicas están documentadas en Occidente desde hace al menos seis siglos. He estudiado unos 100 casos de apariciones en España desde el año 1399 hasta nuestra época. Entre las fuentes consultadas hay actas notariales (levantadas principalmente por las autoridades eclesiásticas y municipales) cuyos manuscritos se conservan en los archivos nacionales, diocesanos o parroquiales, versiones publicadas de dichas actas y, para las apariciones producidas durante el siglo XX, informes periodísticos y testimonios directos de los videntes o testigos. He visitado la mayor parte de los lugares citados en este estudio y he presenciado diversas visiones contemporáneas.

Aunque las apariciones que aquí se examinan suelen producirse sólo ante uno o dos videntes, tienen un carácter eminentemente social. Atraen una atención pública inmediata y exigen algún tipo de verificación. Una vez aceptadas, avivan la devoción de los fieles de un modo en ocasiones muy emotivo. De hecho, estas visiones constituyen representaciones sacras en las que a unos personajes cotidianos, elevados desde el plano terrenal, se les otorga una embajada celestial, un anticipo de eternidad. La aldea (puesto que se trata de acontecimientos predominantemente rurales) desempeña la función de un coro, dudoso acerca del motivo por el que uno de los suyos ha sido elegido, si bien en los casos de los que tenemos noticia, siempre orgulloso de que así haya ocurrido. Los habitantes recuerdan hechos y palabras, contando una y otra vez los relatos para que otros puedan transmitirlos a las generaciones siguientes. Así, la historia de una aparición acaecida en un pueblo segoviano alrededor del año 1490 seguía bastante viva cuando fue relatada a un notario eclesiástico unos ciento veinte años más tarde.

Al consagrar ciertos lugares o imágenes como focos especiales de gracia, energía y consuelo, las apariciones dan lugar a nuevos santuarios. También proporcionan normas importantísimas para hacer frente a un desastre inminente o real, como la peste o la guerra. En tiempos recientes parecen confirmar la fe frente a la incredulidad. Lo que la gente oye decir a los santos, o el modo en que los ve, revela sus preocupaciones más profundas. Los rostros cambiantes de las figuras divinas a lo largo de los últimos seiscientos años están relacionados con los cambios producidos en las sociedades que los conocieron [3].

Las personas tienen contacto directo con el mundo sobrenatural de diversas formas. He preferido estudiar aquellos casos de contacto sensorial directo, sean apariciones propiamente dichas o signos tales como estatuas llorantes, que son conocidos públicamente y tienen significación para una comunidad o una sociedad más amplia; es decir, casos que pueden considerarse los antecesores y sucesores de La Salette, Lourdes y Fátima. Por ello, las visiones exclusivamente personales, como las sufridas por suplicantes mientras rezan en los santuarios en busca de una cura o por miembros de órdenes religiosas a los que se les ofrece consejo y consuelo espiritual, quedan fuera del alcance de este estudio. Las apariciones acompañadas de curas milagrosas suelen ocurrir cuando un santuario ya existe; por lo general no son investigadas, sino simplemente registradas en el libro de milagros del santuario [4]. En biografías o hagiografías aparecen citadas, sin mucha evidencia, visiones o revelaciones a monjas y monjes, pero su trascendencia suele estar limitada a la persona interesada, su convento o su orden [5]. Este tipo de visiones raras veces deja su marca con un nuevo santuario o tiene una resonancia social inmediata. Podrían denominarse visiones secundarias, pues su importancia social lo es, en el primero

de los casos, respecto de los milagros y, en el segundo, de la santidad de los videntes.

Estos relatos de visiones personales ocupaban un lugar privilegiado en la tradición religiosa de los siglos XII y XIII; sus temas y motivos se iban a repetir en las posteriores visiones públicas que ocasionaron la creación o el resurgir de santuarios. Las visiones que habían estado relacionadas con milagros vinieron a incrementar el acervo de leyendas que circulaban por toda Europa agrupadas en colecciones. En el siglo XII, dichas leyendas, bajo la forma de libros de milagros procedentes de los santuarios donde yacían los cuerpos de los santos, como el de San Martín de Tours, se aglutinaron en torno a santuarios marianos como Chartres, Soissons, Laon y Rocamadour [6]. En el XIII aparecieron ya compiladas, dando lugar a antologías de leyendas como el *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais y los *Miracles de la Sainte Vierge* de Gualtier de Coincy. A su vez, estas antologías fueron utilizadas en parte por los poetas españoles Gonzalo de Berceo (c. 1250) y Alfonso el Sabio (c. 1275), quienes añadieron milagros acaecidos en localidades españolas. Visiones se encuentran también en colecciones hispanas de milagros, como las de los santuarios de Nuestra Señora de Guadalupe, Nuestra Señora de Montserrat, Santiago de Compostela, el del Cristo de Burgos y otros santuarios regionales menores.

La frecuencia de las visiones entre los miembros de órdenes religiosas puede ser calibrada a partir del *Diálogo sobre milagros,* escrito alrededor del año 1223 por el monje cisterciense alemán Caesarius de Heisterbach [7]. Caesarius fue maestro de novicios en su monasterio, y su obra es en esencia una recopilación de milagros y visiones presenciados por frailes de su congregación y allegados de éstos. Las visiones tuvieron lugar principalmente alrededor de Colonia, pero como los monjes recorrían los diversos monasterios de la orden, algunas de las visiones citadas en su obra ocurrieron en realidad en Francia y España. Se trata sobre todo de apariciones de la Virgen María, de la que los seguidores de San Bernardo eran especialmente devotos. Fueron presenciadas por clérigos, monjes o monjas que destacaban por su virtud. Se comprende fácilmente que esa familiaridad con los espíritus divinos, desarrollada en el cristianismo en primer lugar entre los santos ermitaños del desierto, pasara de la cultura monástica a la laica. Con ella surgieron una serie de procedimientos para distinguir los

buenos de los malos espíritus y los videntes verdaderos de los falsos.

Asimismo, existe un tipo de visión teológica, que abarca desde la contemplación de la Virgen asintiendo con la cabeza en aprobación de un poema místico de Adán de San Víctor, hasta detalladas revelaciones escatológicas sobre el final de los tiempos.

Las interpretaciones visionarias del Apocalipsis realizadas por Rupert, Joaquín da Fiore y Brígida de Suecia entre otros, influyeron en las visiones laicas que aquí estudiamos. Desde el siglo XII en adelante, se identificó a la mujer envuelta en el sol de la que se habla en Apocalipsis 12 como la Virgen María. A menudo nuestros videntes describen a María como «más deslumbrante que el sol». Aunque los videntes precristianos también contemplan a los héroes y dioses con auras cegadoras, la formulación de los nuestros debe derivar más bien de una interpretación mariana del citado pasaje del Apocalipsis. Además, como en estas visiones María hace advertencia de un castigo inminente, los paralelismos apocalípticos resultan evidentes [8].

Otra clase de visión es la de las almas o espíritus del purgatorio [9]. Tales apariciones todavía se producen en España de vez en cuando y son interpretadas como almas en pena que solicitan de sus allegados el tránsito hacia el cielo (al que éstos pueden contribuir rezándoles un responso o encargándoles unas misas de difuntos) o como signos de desaprobación ante la dispersión de un patrimonio familiar. Los teólogos medievales admitían que las almas pudieran visitar la tierra bajo formas visibles, y se creía que dichos espíritus no eran malos sino buenos. Ocasionalmente, la información que transmitían se podía emplear para un propósito más amplio, pero por lo general los mensajes espirituales y las apariciones sólo resultaban significativos para las familias a las que se dirigían.

Las visiones de los miembros de las órdenes religiosas, así como las de tipo teológico y las de espíritus, y los milagros acaecidos en los principales santuarios se incluían en colecciones de *exempla* o sermonarios. El compendio de Caesarius de Heisterbach servía sin duda a este propósito, y en España existían colecciones semejantes en uso durante la época en que tuvieron lugar las visiones que aquí se estudian. Estas pequeñas historias referidas en los sermones debieron ser importantes vehículos de difusión de la tradición eclesiástica y monacal entre el laicado rural. Las llamativas anécdotas allí relatadas cons-

tituían una compilación de mensajes morales, teológicos y místicos, brillante y duradera. Tanto es así que, a comienzos de los años 70 de nuestro siglo, las mujeres de los pueblos de Cantabria con quienes hablé solían ilustrar nuestras conversaciones teológicas con ejemplos que pude leer posteriormente en *El Libro de los exenplos por a.b.c.*, de Clemente Sánchez, compilado entre los años 1400-1420 [10]. Aunque las colecciones de *exempla* no incluían por lo general milagros o apariciones ocurridos en localidades españolas, proporcionaron a los predicadores y a sus audiencias unos modelos y motivos que, según parece, han llegado a introducirse en la trama de las visiones locales.

En los casos de visiones públicas socialmente significativas que he examinado, existe una aceptable probabilidad de que la visión, en efecto, tuviera lugar. Con ello no quiero decir que una figura divina se materializara o que una imagen religiosa realmente llorara o sangrara, sino que la gente allí presente así lo creyó y lo dijo. Hay que distinguir estas apariciones «verdaderas» de aquellas que tienen un carácter más legendario y no constan en ningún documento de la época. Así por ejemplo, hemos de considerar que la historia de la Virgen del Pilar en Zaragoza es legendaria. La primera versión de su aparición procede de una fecha ochocientos años posterior al momento en que el supuesto acontecimiento se produjo. O la de Nuestra Señora de Guadalupe en Méjico, para la que asimismo existe un vacío considerable entre aparición y documentación [11]. Tales leyendas fueron creadas con objeto de justificar, ilustrar o dignificar una devoción previa. Pero las leyendas, a su vez, pueden tener una influencia dramática e incluso estimular apariciones «verdaderas» de naturaleza imitativa. Por ello han de tenerse en cuenta como parte del repertorio cultural de un determinado período. A diferencia de lo que aquí se hace, la gente de la época raras veces distinguía entre casos verdaderos o legendarios.

Las apariciones documentadas para el caso español se dividen en dos categorías. La primera se refiere al tipo más común durante el siglo XX: una o más figuras divinas que se aparecen, «en carne y hueso» por así decir, a uno o más videntes. Generalmente les hablan, y en ocasiones les tocan; con frecuencia caminan a su lado, les muestran cosas y, algunas veces, les hacen entrega de objetos sagrados. Son apariciones en todo el sentido de la palabra. Las que conozco en España se produjeron principalmente a lo largo de dos períodos: desde



Figura 1. Descubrimiento de una imagen en un arroyo. Ilustración, pág. 326, Iayme Prades: *Historia de la adoración y uso de las santas imágenes*. Felipe Mey, Valencia, 1597. Cortesía de Marian Library, Universidad de Dayton (Ohio).

alrededor del año 1400 hasta en torno a 1525 (objeto de este libro) y desde 1900 hasta nuestros días. Debido tal vez a las actividades emprendidas por la Inquisición, sólo se conocen un puñado de casos acaecidos entre 1525 y 1900.

La segunda categoría abarca los signos (*signum, señal, senyal*), esto es, fenómenos que pueden ser verificados de un modo independiente por los sentidos. Pueden ser vistos por cualquiera que mire y percibidos por cualquiera que toque. La mayor parte de las apariciones tardomedievales están «confirmadas» por signos, y en la España de comienzos de la época moderna, los signos, sin visiones, llegan a ser la principal atracción. Consistían principalmente en el llanto, la sudoración o la efusión de sangre de las imágenes, y en visiones de santos, por parte de un grupo de personas, bajo la forma de nubes en el cielo. En España, este tipo de señales se encuentran concentradas a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII, con al menos una docena de casos durante el siglo XX. Espero poder tratarlos, junto a las apariciones del siglo XX, en otro lugar [12]. En el presente estudio no trataré otros fenómenos prodigiosos más difíciles de documentar, como comunicaciones (en las que sólo se oye una voz), músicas celestiales, percepciones de aromas divinos o revelaciones que sobrepasan completamente los sentidos.

Un tercer tipo, que no constituye una visión auténtica, es el formado por el hallazgo de imágenes o pinturas. La gente de la época consideraba que tales acontecimientos eran milagrosos, y las actas notariales en las que se relatan esos hallazgos suelen incluir testimonios de signos asociados. La cronología de los descubrimientos de pinturas y estatuas coincide con la de los signos. Mientras las apariciones son, en su abrumadora mayoría, de la Virgen, los signos y los hallazgos suelen corresponder a la Cruz o al crucifijo, lo que tal vez sea una consecuencia de los diferentes períodos en que se produjeron.

Agne Beijer, después de tratar la relación existente entre los decorados teatrales y las pinturas de los últimos años del Medievo y del Renacimiento, define el punto de vista adoptado en este libro:

> Lo más importante, después de todo, no es la cuestión de la influencia de un arte sobre otro, sino la existencia de un mundo de imágenes —bíblicas, legendarias o meramente poéticas— de las que participaban por igual poetas, artistas y autores teatrales, y que todos, a su modo, pretendían representar [13].

La presente obra investiga el mundo de las imágenes en las mentes de las gentes del campo de Castilla y Cataluña durante los siglos XIV al XVI. A tal fin, comprende una serie de testimonios de las visiones celestiales, prestados por gente sencilla, niños, labradores, mujeres de pastores, criados. Ellos, al igual que los poetas, también pretendían poner en palabras el mundo de las imágenes, esto es, lo que vieron y oyeron. A veces parecían personajes de un auto sacramental representado en público. Sus descripciones se convertirían con el tiempo en el punto de partida de pinturas y esculturas. Más que explicar sus visiones, he intentado aprender a partir de ellas el modo en que la gente percibía tanto el mundo que conocían como el que se veían obligados a imaginar.

Siempre que ha sido posible, he incluido los textos completos y los he situado en primer lugar, acompañados de una introducción mínima para cada uno de ellos a fin de que los lectores puedan formarse sus opiniones y sacar sus propias conclusiones antes de leer mis comentarios. Espero que en cierta medida sientan la misma emoción que sintieron los campesinos y lugareños de Castilla y Cataluña cuando esas epifanías se produjeron.

CAPITULO I

Apariciones en Castilla

Vida rural y religión

En el siglo VIII los musulmanes procedentes de Africa conquistaron rápidamente la mayor parte de la Península Ibérica. A lo largo de los setecientos años siguientes, las monarquías de Castilla, Navarra, Aragón y Portugal fueron recuperando poco a poco la soberanía cristiana sobre la Península, y hacia el año 1400 el reino de Granada era el único territorio que quedaba bajo control musulmán. La expansión del reino castellano hacia el sur y allende los mares ponen de manifiesto la prosperidad alcanzada durante el siglo XV. Salvo en las poblaciones fronterizas del centro de Andalucía, el dominio cristiano en Castilla estaba asegurado. Pero no era en absoluto pacífico. Durante la primera mitad del siglo XV, el rey de Navarra, aliado con nobles castellanos disidentes, llevó a cabo incursiones regulares en Castilla la Nueva desde fortalezas cercanas a Guadalajara.

Durante los siglos XII y XIII algunos monarcas castellanos habían adquirido poder y riqueza, y habían erigido en Castilla la Nueva feudos reales gobernados por órdenes militares. No obstante, la autoridad real estaba cercenada por un pequeño número de familias nobles que poseían amplios y disgregados dominios en las regiones septentrionales y centrales del reino. Otros focos de riqueza y poder eran ciudades como Segovia, de cuya jurisdicción dependían numerosas aldeas de los alrededores, diócesis como la de Toledo, con propiedades importantes,

y ciertos monasterios como el de Guadalupe, con mucha tierra y grandes rebaños de ganado.

La lana era el principal artículo de exportación de Castilla, y sus rebaños trashumantes eran administrados por una asociación de ganaderos que contaba con la protección real. Parte de la lana de los rebaños de la Mesta, al igual que casi toda la de los rebaños comunales, era tejida en España para uso local. Durante el siglo XV la producción lanera de Castilla estaba descentralizada y muy extendida. En casi todos los pueblos y aldeas en que tuvieron lugar apariciones, había ganado, pastores, cardadores y tejedores.

El asentamiento tipo puede contemplarse todavía en los núcleos compactos de los pueblos y ciudades de Castilla. Según cifras del siglo XVI, es probable que la mayoría de los asentamientos del siglo XV situados al norte de Toledo y al sur de la Cordillera Cantábrica albergaran de 10 a 60 familias. Por el contrario, en las llanuras de Castilla la Nueva, al sur del río Tajo, los poblados eran bastante más grandes, algunos de ellos asentamientos esencialmente campesinos que llegaban a alcanzar una población de entre 500 y 1.000 familias, lo que para la época era una cifra más propia de una concentración urbana.

La actual distinción entre ciudad y campo encuentra difícil aplicación en la Castilla del siglo XV. Había ciudades de 5.000 habitantes que en realidad eran comunidades agrícolas, y concentraciones más pequeñas con grandes contingentes de artesanos que tenían un carácter mucho menos rural. En muchas de las aldehuelas que rodeaban ciudades como Toledo, Segovia y Cuenca la producción de tejidos era predominante; otras estaban especializadas en curtidos y carretería. Ciertas ciudades de naturaleza rural servían de cuartel general a las grandes familias feudales, que emplazaban en ellas una pequeña corte, con sus archivos y burocracia, y en ocasiones un convento tutelado por la familia. En esa especie de mini-ciudades —Escalona (Toledo), Pastrana (Guadalajara)— encontraron terreno abonado algunos de los movimientos religiosos disidentes a comienzos del siglo XVI. Las ciudades desde las que las órdenes militares administraban sus territorios —Uclés (Cuenca), Alcázar de San Juan (Toledo) y Daimiel (Ciudad Real)— tenían una estructura semejante.

Socialmente hablando, las sedes episcopales eran las concentraciones más complejas. Toledo, Valladolid, Segovia y Burgos eran las ciudades más pobladas de Castilla, ricas en manufacturas y en conventos. En un segundo nivel estarían los centros comerciales más pequeños, también diócesis o vicariatos, como León, Avila, Alcalá, Talavera, Cuenca y Jaén, todos ellos con una población de entre 10.000 y 15.000 personas.

Las visiones aquí tratadas tuvieron lugar en asentamientos representativos de la región. Algunas ocurrieron en las aldeas de las regiones montañosas, donde el pastoreo era la principal ocupación (Navalagamella) o se combinaba con la producción de tejidos (Navas de San Antonio). No obstante, la mayor parte de ellas se produjeron en las zonas agrícolas más llanas, de economía mixta, donde la cría de ganado se asociaba con el cultivo de viñedos y cereales. En cuanto a su tamaño, variaba desde el de los pequeños pueblos del norte (Santa Gadea, Escalona, en Segovia, Cubas) hasta el de las más pobladas ciudades agrícolas de La Mancha (Quintanar de la Orden, Santa María de los Llanos, El Toboso), donde un importante número de habitantes podía dedicarse a la producción textil, y otras pequeñas ciudades como Ecija, Jaén y León; las dos últimas eran, a pesar de ello, sedes diocesanas.

Aunque los judíos no son mencionados en los episodios de las visiones, y no existe el menor indicio de que entre los videntes figuraran conversos, nuestra opinión e interpretación de las visiones han sido inevitablemente influidas por las persecuciones que proliferaban en la época. El sentimiento antisemita había ido aumentando desde mediados del siglo XIII y las juderías de Castilla fueron asaltadas en el año 1391. Durante los años siguientes, San Vicente Ferrer y otros predicadores mendicantes fueron responsables de la conversión coercitiva de judíos en Castilla y en Cataluña, aunque muchos sólo fueron conversos de nombre. A consecuencia de la protección y privilegios ofrecidos por algunos monarcas a los conversos, los cristianos viejos se sintieron agraviados. En el año 1449 se produjo una revuelta popular contra los comerciantes conversos de Toledo, y a comienzos del tercer tercio del siglo XV se desencadenó una brutal persecución contra los criptojudíos, primero a través de las investigaciones diocesanas y después, en 1483, por parte del nuevo Tribunal de la Inquisición. Los judíos que no se convirtieron fueron expulsados formalmente en el año

1492, aunque la persecución de los conversos se prolongó hasta el siglo XVIII.

A partir de los documentos en que se refieren las visiones, podemos vislumbrar cómo era la vida religiosa, sacramental y cotidiana de la gente del campo. Por lo general, los términos de los municipios coincidían con los de las parroquias. En algunas había varios clérigos, en otras simplemente un sustituto nombrado por el párroco titular, que vivía en la ciudad. Cuanto más alejada de la meseta central hacia el norte se encuentra la parroquia, mayor es la proporción de clérigos en la población. Esta regla empírica, que sigue aplicándose en la actualidad, es aplicable en el siglo XVI, y probablemente también en el siglo XV [1]. Ciertas ciudades bastante pobladas de La Mancha sólo tenían una parroquia.

La práctica religiosa de los laicos debía de ser semejante a la de buena parte del siglo XX. En 1523, la esposa de un cardador de Quintanar de la Orden, Francisca la Brava, era considerada por sus convecinos como una mujer de devoción mesurada. Solía asistir a misa, excepto cuando hacía mal tiempo o tenía que cuidar de sus hijos; ayunaba durante la mitad del período de Cuaresma (esto podría estar por encima de la media), las vigilias de los días de fiesta y unos cuantos días de las *témporas* (tiempo de ayuno en el comienzo de cada una de las cuatro estaciones del año). Confesaba y comulgaba una vez el año, y conocía perfectamente tres oraciones: el Ave María, el Padre Nuestro y su particular plegaria nocturna. Todos los videntes a quienes se preguntó qué oraciones sabían, incluidos algunos niños catalanes de ocho o nueve años no especialmente devotos, conocían el Ave María y el Padre Nuestro, pero incluso una joven célebre por su devoción sabía muy poco más.

Los sacramentos atraían sólo en parte la atención religiosa de la gente. Al igual que en toda la Cristiandad, los pueblos y las ciudades de la Península tenían sus lugares, momentos y procedimientos especiales para entrar en contacto con los Santos. Cada uno poseía un conjunto específico de Santos a los que acudían cuando necesitaban ayuda, y que a veces les visitaban.

Este conjunto solía estar formado por unos Santos específicos locales, que servían como protectores generales de la comunidad, y otros más especializados, venerados en muchos sitios por su particular pericia. El protector general podía ser una imagen concreta de la Virgen o de Santa Ana (como Nuestra Señora de Batres) o el cuerpo o la reliquia de un Santo (como San Macario, en Boadilla del Monte). Sólo en raras ocasiones era el Santo titular de la iglesia parroquial. En la Castilla del siglo XV, los Santos más especializados podían incluir a San Sebastián (para la peste), Santa Quiteria (para la rabia), San Antonio Abad o San Antonio de Padua (para el ganado) y San Blas (para las enfermedades). Pero cada ciudad solía probar con varios santos auxiliadores y diversas especialidades, creando de ese modo su propio panteón provisional y único.

Cuando los santos protectores más destacados eran identificados a través de imágenes, se les veneraba más bien en santuarios erigidos en el campo. Si esa identificación se hacía a través de sus cuerpos o reliquias, entonces éstos solían custodiarse en las parroquias o monasterios para evitar que fueran robados. Los santuarios rurales, la mayoría de los cuales aún existen, estaban situados en lugares especialmente llamativos: cerca de una fuente sagrada, sobre el emplazamiento de un antiguo castillo, en una iglesia parroquial de un pueblo abandonado o junto al vado de un río.

María destacaba entre todos los Santos por el número de imágenes que de ella había y los santuarios regionales o comarcales que se le dedicaban. A medida que el empleo de imágenes fue creciendo en Occidente durante los siglos XII y XIII, la popularidad de María como santa auxiliadora eclipsó a la mayor parte de los grandes santuarios cuyo poder curativo estaba basado en los cuerpos y reliquias de mártires, ermitaños y santos obispos. Primero en las catedrales y monasterios, y más tarde en las ermitas rurales, los santuarios marianos se convirtieron en centros de fervor práctico basado en promesas. La mayor parte de la red de santuarios marianos que gozan de popularidad en la España actual estaba ya en pie a finales del siglo XV, salvo en Galicia, donde el culto a otros Santos se ha prolongado, siendo importante todavía en la actualidad.

Las comunidades se ponían en contacto con sus santos sobre todo en momentos de crisis. Pero estas relaciones, cuando eran eficaces, daban lugar a un tipo de devoción de periodicidad anual regida por el calendario [2]. Por ejemplo, cuando una ciudad temía la proximidad de una plaga, podía hacer la promesa a un Santo de que si la ciudad

se libraba del azote observaría su festividad. En el año 1575 la mayoría de las ciudades y de los pueblos de Castilla la Nueva guardaban al menos tres o cuatro festividades instituidas como resultado de esos compromisos, que eran contraídos solemnemente por la autoridad del municipio, por lo general en pública asamblea, y a menudo transcritos por notarios como un contrato formal. En él se especificaba la sanción impuesta a las familias que no enviaban un miembro a la procesión del Santo o a las personas que trabajaban en su festividad. Según el derecho canónico, tales promesas eran vinculantes para el pueblo a perpetuidad, a menos que existiera dispensa episcopal. De hecho, desde los comienzos del siglo XVI, si no antes, los obispos de Castilla dispensaban de estas promesas, aunque las gentes de los pueblos, respondiendo a una ley superior, seguían observándolas, a veces incluso a expensas de no cumplir con las fiestas establecidas por Roma o por la diócesis.

Por tanto, las relaciones con los Santos constituían una serie de obligaciones, muchas de ellas explícitas o contractuales, no muy distintas a sus obligaciones con los señores seculares. Suponían un sacrificio que requería una dedicación de tiempo laboral y de ofrendas por parte de los lugareños. Asimismo implicaban la regulación religiosa de la alimentación, a menudo una mezcla de ayuno durante la vigilia del Santo y un agasajo, llamado «caridad», en el que se consumía proteína animal durante las fiestas públicas celebradas con motivo de la festividad o en la misma fecha en que el Santo les había ayudado. Estas obligaciones locales parecen haber sido una extrapolación del ayuno cuaresmal y de las festividades de Semana Santa, un enaltecimiento del tránsito y glorificación del Santo escogido.

Las apariciones constituían una de las formas en las que nuevos Santos se incorporaban a este sistema o se reavivaba la devoción a los antiguos. El panteón de una comunidad estaba cambiando continuamente, con Santos que ganaban y perdían popularidad según su eficacia y su vigencia nacional e internacional. Los Santos se introducían también de otras maneras. La más común era probablemente por el sistema de tanteo: se pedía ayuda a diversos Santos sucesivamente y el que intervenía ganaba en devoción. Otra forma alternativa consistía en la propagación de la devoción a un Santo determinado por parte de los devotos de la localidad, ya fueran ermitaños o predicadores.

Cierto tipo de iniciativas parecía proceder de los propios Santos. Incluso sin aparecerse, solían comunicar su disponibilidad e interés benevolente por medio del oscuro lenguaje de los signos. Este lenguaje podía entrañar lo que algunos denominan coincidencia: un prodigio sorprendente acaecido en el día del Santo. O bien un milagro llamativo realizado por un Santo al que nadie prestaba atención. Los signos podían incluso ser provocados como una lotería, por ejemplo, viendo la vela de qué santo ardía durante más tiempo o qué nombre de Santo era sacado tres veces de una bolsa.

Por ello, en opinión de la gente de los pueblos, tanto las comunidades como los Santos buscaban comunicarse unos con otros. Los aldeanos entraban en contacto e identificaban a sus abogados celestiales por medio de diversos procedimientos peticionarios y de la atenta observación de las correspondencias y conjunciones entre acontecimientos anormales, tiempos y lugares. Las apariciones suponían, desde luego, una solución inequívoca a este problema. No sólo revelaban quién era el Santo sino que además ayudaban a resolver el difícil acertijo de saber exactamente qué era lo que el Santo quería. Para comunidades abocadas a sufrir una serie continuada de epidemias y cosechas malogradas, se trataba de un asunto de vida o muerte.

En torno a las imágenes y parajes más venerados se conformaron tradiciones orales que explicaban por qué una imagen o un lugar determinado era célebre y beneficioso. Estas tradiciones locales o leyendas habrían sido conocidas por los visionarios de los pueblos. En Cataluña y Castilla dichas leyendas compartían una estructura básica y resulta más fácil tratarlas conjuntamente. Por desgracia, no fueron registradas de un modo sistemático hasta el siglo XVI en Castilla la Nueva y el XVII en Cataluña.

Desde 1651 a 1653, un dominico de Gerona, Narciso Camós, visitó personalmente los santuarios marianos principales de Cataluña. Además de describir con detalle cada imagen y de hacer una lista de los pueblos de donde procedían los que visitaban anualmente el santuario, anotó lo que se decía acerca de su origen. Su libro dedica capítulos a 182 santuarios, localizados principalmente en ermitas aisladas y conventos. Además, hace una lista de 420 iglesias parroquiales, 83 conventos más y 333 ermitas adicionales dedicadas a María. Su estudio fue publicado en 1657; su edición más reciente es del año 1949 [3].

Cuadro 1. *Estadísticas compiladas a partir de las leyendas referidas por Narciso Camós en* Jardín de María, *un examen de 182 santuarios realizado entre 1651-1653 en las diócesis de Tarragona, Barcelona, Gerona, Tortosa, Lérida, Urgel, Vich, Elna, Solsona y los prioratos de Ager y Meya. Hay poca diferencia significativa en la distribución de los tipos o motivos de las leyendas entre las diferentes diócesis.*

TIPOS DE LEYENDAS DE LOS 182 SANTUARIOS

111 Hallazgos de imagen
14 Apariciones sin descubrimiento de una imagen
9 Otro origen
48 Sin leyenda

DE LAS 117 IMAGENES HALLADAS

95 Intermediario humano especificado
22 Intermediario humano no especificado
62 Localizada por un animal
15 Otros signos
40 Sin signos

DE LOS 95 INTERMEDIARIOS HUMANOS ESPECIFICADOS

67 Vaqueros o pastores varones
10 Pastoras
4 Labriegos
4 Cazadores nobles
2 Leñadoras
1 Leñador
1 Carretero
1 Carbonero
1 Esclavo
1 Aldeano
1 Pareja de campesinos
1 Pareja noble
1 Otro

	Jóvenes	Adultos	Total
Varones	8	73	81
Hembras	10	2	12
Parejas	—	2	2
	18	77	95

EN LAS 62 LEYENDAS EN LAS QUE ANIMALES INDICABAN LA LOCALIZACION DE LA IMAGEN

50 Animales machos
2 Animales hembras
10 Sexo no indicado

57 Animales domésticos
2 Animales salvajes
3 «Animales»

34 Bueyes
15 Toros
1 Toro y una vaca
1 Toro y un carnero
1 Oveja
1 Cordero
1 Cabra
3 Perros y animales de presa
2 Cuervos
3 «Animales»

EN 88 DE LAS 111 LEYENDAS DE HALLAZGOS EN LAS QUE LA LOCALIZACION DE LA IMAGEN APARECE ESPECIFICADA

Parajes naturales: 80
32 Cuevas o emplazamientos subterráneos
17 Arboles
13 Fuentes
7 Plantas
4 Cimas de colina
7 Otros

Emplazamientos cuasi-sociales: 8
2 Soterrados en viñedos
1 En una ermita enterrada
1 Tumba en la iglesia
1 Casa derruida
1 Pozo
1 Pozo en el campo
1 Jardín

(adviértase que 6 de ellos son subterráneos y que la casa estaba abandonada).

EN 36 DE LOS HALLAZGOS DE IMAGENES EL PARAJE SAGRADO FUE CONFIRMADO

32 Por el retorno de la imagen al paraje
3 Porque la imagen se hizo demasiado pesada y no se pudo mover
1 Porque una capilla alternativa se hundió

¿En qué consistían las leyendas de los santuarios cuando Camós escribió su estudio? Ante todo (y esto da credibilidad a su informe), alrededor de una cuarta parte de los santuarios (unos 50 de los 182) no conservaban leyenda alguna. Camós «supuso» que el origen de estos santuarios era milagroso, pero a diferencia de algunos cronistas de Castilla, no inventó leyendas. De los 137 santuarios en los que encontró leyendas, todas las historias, menos doce, entraban en una de estas dos categorías: el milagroso hallazgo de imágenes (111 casos) y las apariciones (14 casos). En seis casos híbridos, una aparición condujo al descubrimiento de una imagen.

Las leyendas catalanas de hallazgos siguen en lo esencial el modelo establecido en el caso del Monte Gargano. A través de la mediación de animales domésticos machos, especialmente toros o bueyes, un vaquero o pastor es alertado de la presencia de una imagen en un paraje agreste: bajo tierra o en una cueva, en un árbol u otra planta silvestre, o en una fuente. El vaquero o pastor, o el cura y los lugareños, intentan llevar la imagen a la iglesia parroquial, pero aquella regresa por sí sola a su oculto emplazamiento, y al final se levanta una capilla en ese paraje. El cuadro 1 indica la frecuencia de cada caso en este proceso, en las 111 leyendas de hallazgos.

Cuando se considera que estas imágenes son mediadoras entre la sociedad local y las fuerzas de la naturaleza (tanto en lo referente al tiempo atmosférico, plagas de insectos y enfermedades, como al mundo que se encuentra más allá de los elementos, el mundo del nacimiento y la muerte), las leyendas acerca de sus descubrimientos resultan explicables. Las imágenes de la madre con el niño, símbolo del poder creativo de la naturaleza en el interior del propio cuerpo humano, aparecen enclavadas en el campo. Pero no en cualquier sitio. Se encuentran localizadas en puntos de ingreso a la naturaleza que se abren a otros mundos. Los árboles y las cimas de las montañas son puntos de contacto con el cielo; las grutas y las fuentes, con el mundo subterráneo. Las imágenes de los santuarios, que sirven para transmitir la energía humana de amor, oración, compromiso y ofrenda, y devuelven la energía natural o divina en forma de consuelo, gracia y milagro, son halladas en lugares del mundo campestre que resultan lógicos para la súplica y la propiciación de las fuerzas exteriores.

Los intermediarios que localizan las imágenes e informan a la sociedad son ellos mismos mitad campestres, mitad domésticos. La mayoría de las estatuas son encontradas por animales. Pero sólo en cinco de los 60 casos se trata de una animal salvaje. En tres de estas cinco excepciones son animales montaraces (conejos y ciervos) perseguidos por animales domésticos (perros), que a su vez guían a cazadores. Los animales domésticos que frecuentan los campos constituyen una parte de la naturaleza inserta en la cultura. Los toros son quizá los más bravíos y menos controlables de todos los animales domésticos. A falta de toros, los bueyes, empleados en la labranza, serían los más salvajes.

Stephen Sharbrough ha analizado el significado simbólico de los toros en el culto de las diosas madres, en particular las matronas, en la Europa precristiana, y opina que estas leyendas catalanas recuerdan a las anteriores creencias. La relación especial que la cultura cristiana creó para el toro (en el pesebre) según el Evangelio apócrifo de San Mateo, señala Sharbrough, «sería reconocida cuando el Cristianismo se trasladara a regiones en las que el toro tenía un papel simbólico tradicional» [4].

El toro es un intermediario apropiado entre la cultura y la naturaleza; también lo es el vaquero. Salvo en las zonas más fértiles, el monte sin cultivar abunda en la Península. Su característica más destacada es la de ser un terreno agreste, algo así como un equivalente espacial a la oscuridad y la noche. Poca gente tiene ocasión de introducirse en él: leñadores, ermitaños, cazadores, carboneros y, sobre todo, pastores. Estos últimos son los intermediarios de la sociedad con la naturaleza, de cuyo comportamiento son los mejores conocedores. Son, pues, las personas más «agrestes».

¿Por qué son del sexo masculino los animales que encuentran las estatuas y las personas que siguen a los animales? Aunque la imagen que realmente obra transformaciones en la cultura y en la naturaleza es femenina, no podemos olvidar que representa a la divinidad. No es una mujer. El mediador entre ella y la cultura es masculino, incluso los animales, como suelen serlo la mayor parte de los intermediarios en las sociedades mediterráneas [5]. Entre las personas que realizan los hallazgos sólo 12 son mujeres, y de ellas, 10 son jóvenes que no han llegado aún a la edad madura. La proporción entre los hombres es la inversa, pues en su mayor parte se trata de adultos. Cuanto menos «femeninas» son las características de los videntes, más probabilidades

tienen de ser aceptados como intermediarios ante lo sagrado. Por ello hay más niñas que mujeres, más niños que niñas y más hombres que niños.

Una vez que la imagen ha sido hallada, la comunidad intenta apropiársela como si fuera una reliquia que tuviera que ser custodiada en la iglesia parroquial. Pero la imagen se niega. Sea desde el zurrón del pastor, desde arcones cerrados o desde la iglesia del pueblo, la imagen regresa a su emplazamiento original en el campo. Por regla general, si los aldeanos pretenden levantarle un santuario lejos del paraje intrincado en que fue hallada, también lo rechaza. En la costa Cantábrica, del País Vasco hasta Galicia, este rechazo se manifiesta como un traslado nocturno de los materiales de construcción hasta el lugar del hallazgo. En Francia, la construcción se hunde durante la noche (de ello hay un caso en Cataluña, en la Cerdaña francesa). El patrón dominante en Cataluña y en el centro de España es el retorno de la imagen.

Estas vueltas al paraje originario demuestran de un modo implícito a la gente que para tratar con la naturaleza hay que acercarse a ella. En mi opinión ello en parte implicaba una paganización (de *pagus*, campo) del Cristianismo, una especie de recapitulación codificada del proceso por el cual las nociones de un paisaje sagrado, precristianas y rurales, se reafirmaban frente a una religión centrada principalmente en la iglesia parroquial y la catedral.

Consideremos la diferencia entre los escenarios en que tenían lugar los hallazgos de cuerpos de Santos y los de imágenes sagradas. Los pueblos conseguían protectores de ambas maneras. Pero las reliquias solían aparecer en zonas habitadas, a menudo cementerios de ciudades, o quizá procedían de otras iglesias o monasterios. Y en esa clase de zonas se quedaban. Al ser móviles, podían mantenerse cerca, en la sociedad. La presencia física de santos conocidos por una comunidad proporciona a ésta vínculos con su propia herencia moral. Tal como Peter Brown ha señalado, durante los primeros siglos el culto a los cuerpos de Santos supuso una diferencia radical respecto de la religión precristiana, cuyos héroes, una vez muertos, poblaban otro mundo [6].

Las leyendas de hallazgos de estatuas, aunque en algunos aspectos recuerda la anterior *inventio* de Santos, cumplen un cometido completamente distinto, que resulta apropiado a una sociedad rural [7]. Sirven para explicar, no la relación de dicha sociedad con su historia y con el mundo cristiano, sino más bien sus relaciones con la naturaleza, y además proporcionan un intermediario o embajador válido. El retorno de la imagen a su emplazamiento natural significa que la imagen dice: «No, no soy una reliquia; reflexiona. A las personas sagradas se las puede mover. Yo te estoy indicando un lugar sagrado. Debes venerarme aquí.»

La preponderancia de emplazamientos subterráneos para estas imágenes marianas en especial, apoyan la idea del papel de María como sucesora de las diosas madres relacionadas con la fertilidad. Durante el siglo XIII, cuando esta transformación se estaba produciendo, Alfonso el Sabio (o los teólogos que lo rodeaban) así lo indicó con cierto detenimiento en la Ley 43 del *Setenario* «De cómmo los que adorauan la tierra, a Santa María querían adorar si bien lo entendiesen.» El rey traza el paralelismo entre la tierra que produce fruto y María que engendra a Jesús. Para Alfonso lo importante era el fruto, Jesús, igual que en las imágenes románicas que Camós describió en las que María presenta a Jesús, y Jesús ostenta el poder. En esa teología, María era el terreno del que brotaban todas las cosas buenas y la potestad. El énfasis puesto en la figura del Niño Dios sobre el regazo de María no perduró por mucho tiempo. En estos santuarios, María se convirtió en la figura central. Las leyendas sobre el hallazgo de estatuas dentro de la tierra y su culto en grutas representaban una relación concreta entre María y la tierra, que coincidía con la relación simbólica establecida por el autor del *Setenario* [8].

Salvo en contadas excepciones, las historias de los hallazgos de imágenes fueron relatadas por Camós como si hubieran ocurrido en un pasado remoto y no identificado. Aunque existe poca evidencia de ello, Eduard Junyent, canónigo-archivero de Vich, opinaba que las leyendas se formaron entre los siglos XIII y XV [9]. Las leyendas de Montserrat y Nuria, que incluyen episodios sobre el hallazgo de las imágenes, debían de existir ya en el siglo XV. Hay una gran probabilidad de que las leyendas relatadas por Camós ya existieran cuando se produjeron las primeras apariciones documentadas.

Algunas de las leyendas de hallazgos catalanes combinan hallazgos y apariciones. Aparte de que en último término implican el descubrimiento de una imagen, dichas apariciones son por lo general muy

semejantes a las que tienen una base documental. La mayoría tuvieron lugar ante pastoras jóvenes, otras a carboneros, o a cierto carretero cuyo carro se atascó en el fango. Las señales que las hicieron creíbles fueron la curación de manos tullidas, tres casos de individuos con las manos pegadas a las mejillas, y la devolución del habla a una joven muda. El hecho de que estas apariciones impliquen el hallazgo de estatuas indica que tales hallazgos, al igual que los otros descubrimientos, no deben ser episodios históricos sino legendarios. Si se tratara de hallazgos «auténticos», no tendrían por qué recurrir a signos físicos en los videntes, como en una aparición; y si se tratara de apariciones «auténticas», no tendría por qué encontrarse ninguna estatua.

Las leyendas híbridas de apariciones y hallazgos sugieren que, tanto en Castilla como en Cataluña, las apariciones «auténticas» servían en último término el mismo propósito que las leyendas de hallazgos; eran documentos que daban fe de las relaciones entre la aldea y el mundo natural. Del mismo modo que los legendarios descubridores de imágenes, los videntes eran intermediarios privilegiados que relacionaban a un pueblo con su Dios, y con sus tiempos y lugares sagrados.

Camós informó acerca de 14 casos de apariciones propiamente dichas. Tres tuvieron lugar ante guerreros que peleaban contra los moros, un motivo muy común en las crónicas de reconquista y cruzada; otras tres fueron apariciones de imágenes preexistentes durante el transcurso de milagros (1348 y 1598, ambos años de peste, y 1620). Dos, aparentemente legendarias, eran procesiones de maitines celestiales semejantes a las de los casos de Santa Gadea y Jaén (Nuestra Señora de la Cinta, Tortosa, y Nuestra Señora de Puiglagulla, Villaleóns). Y las seis restantes, analizadas en el capítulo 2, fueron apariciones históricas.

Las leyendas de los santuarios castellanos eran similares a las de los de Cataluña. En Castilla, por desgracia, nunca se llevó a cabo un estudio sistemático de las leyendas. La fuente colectiva más antigua, y la única que ha escapado a las falsificaciones de algunos arteros cronistas del siglo XVII, la constituyen las respuestas enviadas por pueblos a los cronistas reales durante los años 70 del siglo XVI. Este acopio de información geográfica, histórica y social sólo se refería a Castilla la Nueva [10]. Casi 540 pueblos de esta región enviaron sus respuestas; unos 25 incluyeron leyendas, cosa que no se les había pedido.

La mitad de las historias remitidas describían hallazgos de imágenes. Al igual que en Cataluña, los descubridores (cuando eran mencionados) eran hombres (pastores, caballeros, labradores). Aunque no se hablaba de bueyes o toros, había otros animales domésticos (un perro, caballos) que sí desempeñaban un papel. Los lugares en que se habían producido los hallazgos, como ocurría también en Cataluña, se encontraban en los alrededores de los pueblos, en plena naturaleza, bajo tierra, en grutas, junto a fuentes o en árboles. En varias leyendas la imagen regresaba al lugar donde había sido encontrada. Este mismo patrón se repetía, además de en el caso de María, en el de otras Santas como Ana, Brígida y María Egipcíaca.

Quince apariciones o apariciones-hallazgos fueron mencionados en los informes ofrecidos por los pueblos [11]. María aparecía en la mayoría de las visiones, y San Blas, San Gregorio, Santa Lucía y San Vicente se aparecieron cada uno en un pueblo. En varios casos la leyenda sólo aportaba vestigios:

> Dicen que se aparecio alli Nuestra Señora [San Pablo, Toledo; Iniesta, Cuenca; etc.]
>
> Dicen que se aparescio Nuestra Señora a un pastor [Almonacid de Toledo]
>
> Es opinion que [San Gregorio] se aparecio a una mujer de buena vida [Fuenlabrada, Madrid]

En otras, la visión se expresaba de forma sucinta:

> ...han oido decir que... andando arando un hombre en el dicho sitio se aparecio al dicho hombre Sant Blas, e dicen que dixo que no arase mas sino que hiciesen alli una casa en su devocion. [Cubas, Madrid]
>
> ...la Virgen misma que apareció mandó que el cura y el pueblo de Hontova le hiciesen una hermita en el sitio donde está, y la llamaron Santa María de los Llanos. [Hontova, Guadalajara]

Y en unas pocas, la historia es relatada con detalle.

> ...e ansi mismo hay una ermita de Señora Santa Lucia, de la cual hay un testimonio en que se cuenta que la gloriosa santa, en tiempos pasados, se aparecio a una mujer por dos veces y le dijera que certificase y avisase

a la justicia que a la sazon era, que fuesen a cierta parte que señalo, y que alli cavasen, y que luego hallarian una fuente y que, sobre ella, le hiciesen una ermita que se diga Santa Lucia, y que la dicha mujer lo denunciara a la justicia, y fueran adonde les dijo y cavaron y hallaron luego la dicha fuente, y alli se hizo la dicha ermita... [Ventas con Peña Aguilera, Toledo]

El pueblo de Daimiel (Ciudad Real) envió una larga historia en verso ocurrida en 1465, acerca de un mozo de Moral de Calatrava cuyo caballo se cayó cuando transportaba una carga de trigo al molino. El joven invocó a María para que le prestara ayuda y la Virgen se le apareció y le dijo que su trigo ya estaba molido, que debería regresar a su casa y pedirle a su padre que dijera al pueblo de Daimiel que construyeran un santuario llamado las Cruces en el lugar en que ella se había aparecido. El muchacho adujo que no le creerían y la Virgen dijo que, como señal, habría unas velas encendidas en el lugar.

El chico y su padre fueron a la chancillería de Ciudad Real (¿dependiente de la diócesis de Toledo?) y contaron la historia. Las autoridades se desplazaron hasta el lugar, pero no encontraron nada, por lo que golpearon al muchacho y le colgaron de un árbol. La Virgen vio su situación apurada «desde el cielo» y descendió rápidamente para ayudarle. El joven hizo volver a las autoridades y les mostró las velas y las pisadas dejadas por la Virgen. Entonces le creyeron y construyeron la capilla. El muchacho se hizo cura y, cuando murió, fue enterrado en el santuario.

La gente de Daimiel explicaba el origen de otra capilla a partir de otra visión.

...la primera es una ermita de Nuestra Señora de la Paz dicese por cosa cierta questa ermita se hizo en los años que en esta villa hobo gran pestilencia, de manera que en el año de mil y quinientos y siete años ya estaba hecha, y que la fundación della fue desta manera: que una niña que fue mujer despues de un vecino desta villa que se llamo Pero Sanchez Mohino, que se llamo ella Ana Hernandez, dixo que se le habia aparescido Nuestra Señora un dia de Sant Bernabe que en esta villa se corrian toros y ella estaba guardando una parva de su padre e que le dixo que dixese en el pueblo que hiciesen alli una ermita y que la llamasen Nuestra Señora de la Paz y que cesaria la muerte de las gentes; y que la niña respondio que no la creerian y que Nuestra Señora le dixo que hiciesen en aquel sitio un pozo y que hallarian un ladrillo colorado dentro e que por aquellas señas la creerian; y que la niña lo dixo en el pueblo y que se hizo el pozo que agora esta cerca de la dicha ermita a la Puerta del Sol, e que habian hallado el ladrillo e que ansi se edifico la dicha ermita y esto ha sido cosa muy publica.

Estas dos historias de Daimiel (que no he podido confirmar por medio de documentos) tienen temas en común con otras visiones que sí están documentadas: la conjunción de las visiones y la peste, la ayuda de la Virgen en tareas mundanas, y las pisadas dejadas por los Santos. Ocurrieran o no en realidad, historias como éstas habrían sido conocidas por los videntes castellanos del siglo XV. En Castilla y en Cataluña, la idea de un aldeano sufriendo una visión de este tipo no era desconocida.

Por otra parte, no me atrevo a decir que las visiones «auténticas» eran habituales. Tanto en Castilla como en Cataluña, la mayoría de las apariciones eran expresadas como meras tradiciones («se dice...») sin hacer mención de fecha o documentación. Para empezar, su número es pequeño y, al igual que los hallazgos de estatuas, muchas de ellas eran sin duda mitos. Quizá la memoria histórica de uno de cada 100 pueblos de ambas regiones conservaba episodios de apariciones verdaderas que fueron el origen de una devoción aún existente.

Por tanto, los casos presentados a continuación son relaciones de fenómenos inusuales para los videntes y para los pueblos donde las apariciones tuvieron lugar. Creo que la literatura monástica ha llevado a los investigadores a conclusiones erróneas al hacerles ver los últimos años de la Edad Media como un período en el que la presencia divina era tan habitual que llegaba a ser banal. Un analista de representaciones navideñas francesas escritas por clérigos, en las que los pastores reaccionan ante la aparición del Arcángel San Gabriel «simplemente llenos de júbilo» saca conclusiones sobre la cultura en general —«no hay emoción, o al menos no existe duda cuando se enfrentan con lo sobrenatural»— y así confirman la afirmación de Lucien Febvre: «para las gentes del siglo XVI no existía el misterio» [12]. Pero una cosa son los pastores de las obras teatrales y otra los pastores reales, enfrentados a lo sobrenatural, en los campos. Para quienes las tuvieron, las

visiones no eran en absoluto banales. Además de júbilo, experimentaron terror, temor reverente y duda.

Las leyendas se hacen banales debido a la repetición y a la reproducción. Pero cuando de repente aparecen encarnadas en hechos reales, cuando son vividas por vecinos y campesinos, los referentes míticos conocidos incrementan la emoción en vez de moderarla. Si esto le ocurre incluso a quien participa de un modo indiferente en rituales y dramas; cómo no les va a ocurrir a personas sorprendidas por una epifanía real.

Precisamente porque estas visiones eran algo fuera de lo común —de un orden similar al de un terremoto o una erupción volcánica— fueron documentadas, y esos documentos fueron conservados y copiados una y otra vez a lo largo de los siglos.

María llena de luz, con procesiones de maitines

SANTA GADEA (BURGOS), 1399

Los dos casos más antiguos de apariciones documentadas se parecen entre sí más que a cualquier otro posterior. Se supone que la primera aparición tuvo lugar en el año 1399 y la segunda en 1430. Santa Gadea del Cid es un pequeño pueblo en la actual provincia de Burgos, situado cerca del límite con Alava. Allí un pastor declaró ante curas, autoridades municipales, vecinos y notarios que él y su compañero habían visto a la Virgen María. La primera transcripción existente es un gran pergamino hecho poco después de 1471, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Como es el caso más alegórico de todos los que he estudiado, y como puede haber servido en algún momento para respaldar las pretensiones de independencia del santuario respecto del monasterio de San Millán de la Cogolla, hay que contar con la posibilidad de que la historia de la aparición fuera elaborada muchos años después de que presumiblemente tuviera lugar. Pensándolo detenidamente, yo creo que no fue así, pero los lectores pueden formarse sus propias opiniones una vez que conozcan la historia en su totalidad.

Cronología

Videntes: Pedro, hijo de Yñigo García de Arbe
Juan, hijo de Juan de Enzinas
Lugar: Santa Gadea del Cid (Burgos)

1) *Martes, [25 de marzo, 1399]. Pedro y Juan encuentran un enjambre de abejas en un roble mientras cuidaban el rebaño.*
2) *Miércoles [26 de marzo]. Vuelven por la noche a recoger la miel y la cera, y ven a una dama resplandeciente y una procesión.*
3) *Jueves [27 de marzo]. Pedro, solo, se encuentra con María, que le explica la visión anterior y le da instrucciones para que las transmita al pueblo.*
4) *Domingo [de Resurrección, 30 de marzo] por la noche. María aparece con varios monjes y hace que golpeen a Pedro por no transmitir su mensaje. Los vecinos se despiertan al oír los gritos de Pedro, y él pide que se convoque una reunión de las autoridades, donde relata lo ocurrido.*

La versión notarial del testimonio fue realizada el lunes, 20 de abril de 1399: [13]

Este es traslado de un testimonio que fue tomado en la villa de Santa Gadea, según que por él parescía escrito en pergamino de cuero y signado de escribano público. El tenor del qual es este que se sigue.

En Santa Gadea, domingo veinte [veinticinco] días andados del mes de abril, año del nascimiento del nuestro salvador Iesu Christo de mil y trecientos y noventa y nueve años [14]. Este día en la iglesia de San Pedro de la dicha villa de Santa Gadea, estando presentes Ruy Martines y Juan Pérez de Río, clérigos curas de dicha iglesia, y así mismo los otros clérigos y cabildo della y el alcalde Diego García de Arbolancha con el procurador y regidores y concejo de la dicha villa, juntos a repique de campana y siendo presente yo, Juan Martines de Santa Gadea, escribano y notario público por nuestro señor el rey y de los testigos que en fin deste testimonio son escritos, paresció presente ante los dichos curas y clérigos y alcalde y procurador y regidores y concejo un mozo de la dicha villa, el qual había por nombre Pedro, hijo de Iñigo García de Arbe, vecino otrosi de la dicha villa.

Y dijo que él, andando guardando las ovejas de su padre en